



Do direito à literatura ao direito à filosofia

Por PEDRO CARNÉ

pedrohpcarne@gmail.com

1. Introdução

Em 2008, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394, de 20 de Dezembro de 1996) teve o seu art. 36 alterado pela Lei nº 11.684, de 2 de Junho.¹ Esse artigo apresenta, com efeito, algumas diretrizes para a organização curricular do Ensino Médio, e, basicamente, foram duas as alterações efetuadas pela nova lei: (i) incluiu-se o inciso IV ao art. 36; (ii) revogou-se o inciso III do §1º do art. 36. Em detalhes, isto significa (i) estabelecer que as disciplinas Filosofia e Sociologia deveriam obrigatoriamente ser incluídas em todas as séries do ensino médio; e (ii) revogar que, ao final do ensino médio, o educando deveria demonstrar “domínio dos conhecimentos de Filosofia e Sociologia necessários ao exercício da cidadania.”²

Dentre as muitas teorias disponíveis para interpretar a mudança ocorrida na *status* da Filosofia no interior da supracitada lei, meu objetivo consiste em investigar sua conexão com os direitos humanos a partir de um argumento desenvolvido por Antonio Candido.

No começo da década de 70, Antonio Candido proferiu uma palestra intitulada “A Literatura e a Formação do Homem” na Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC). Essa palestra compôs um curso promovido pela Comissão de Justiça e Paz da Arquidiocese de São Paulo, e, segundo o autor, versa sobre um tema aparentemente desligado dos problemas reais, a saber, a relação entre *direitos humanos e literatura*. O ensaio oriundo de tal conferência foi publicado no livro *Vários Escritos* e recebeu o título de “O Direito à Literatura.” Somos conduzidos, ao longo de quase trinta páginas, por uma minuciosa e delicada análise do significado da literatura, significado que autorizaria sua consideração

¹ A Lei de Diretrizes e Bases, com todas as suas alterações, encontra-se disponibilizada no endereço virtual <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm> (Acesso em 5 de Outubro de 2016).

² Para os fins da análise aqui empreendida, não serão perscrutadas nem a Medida Provisória nº 746, de 22 de Setembro de 2016, nem o Projeto de Lei nº 6.840, de 2013, os quais alteram, uma vez mais, a redação do mesmo artigo da Lei de Diretrizes e Bases. Isto se deve ao fato de que o escopo de atuação de ambos os documentos legislativos refere-se à estruturação do currículo do Ensino Médio em sua totalidade, e não apenas àquilo que concerne à Filosofia.





como um *direito* de todo ser humano na medida em que ela, a literatura, *corresponde a uma necessidade fundamental* universalmente experimentada.

Assim, pretendo examinar se a filosofia também pode ser considerada como um *direito* de todo ser humano. É evidente que a alteração efetuada na Lei de Diretrizes e Bases teve como objetivo tornar as *aulas* de Filosofia e de Sociologia, em detrimento do *domínio dos conhecimentos* de Filosofia e de Sociologia, um *direito* do educando. No entanto, será que a esse *direito* corresponderia uma *íntima necessidade humana*, tal como, de acordo com Antonio Candido, a literatura corresponde?

2. O direito à literatura

O ponto de partida da análise de Antonio Candido constitui-se como uma constatação aparentemente indiscutível: a nossa evidente contradição em assuntos que se referem aos direitos humanos. Essa constatação fundamenta-se na seguinte observação: por um lado, em comparação com outros momentos da história, alcançamos uma extraordinária racionalidade técnica e um incomparável domínio sobre a natureza; por outro lado, esses mesmos domínio e racionalidade, que poderiam impulsionar o progresso e o desenvolvimento da humanidade, rotineiramente provocam a degradação da maioria dos seres humanos, indicando a enorme irracionalidade de nosso comportamento. Nas palavras de Antonio Candido, “todos sabemos que a nossa época é profundamente bárbara, embora se trate de uma barbárie ligada ao máximo de civilização.”^{3,4}

O movimento pelos direitos humanos origina-se, assim, na confluência da barbárie com a civilização. Apesar de essa confluência manifestar a irracionalidade de nosso

³ Candido 1995, p. 236.

⁴ Podemos complementar a constatação de Antonio Candido com uma reflexão empreendida por Eric Hobsbawm em seu ensaio intitulado “Barbárie: Manual do Usuário”. Nesse ensaio, Hobsbawm argumenta que “a barbárie esteve em crescimento durante a maior parte do século XX, e não há nenhum indício de que este crescimento esteja no fim.” Para ele, a noção de “barbárie” significa duas coisas: “Primeiro, a ruptura e colapso dos sistemas de regras e comportamento moral pelos quais *todas* as sociedades controlam as relações entre seus membros e, em menor extensão, entre seus membros e os de outras sociedades. Em segundo lugar, ou seja, mais especificamente, a reversão do que poderíamos chamar de projeto do Iluminismo do século XVIII, a saber, o estabelecimento de um sistema *universal* de tais regras e normas de comportamento moral, corporificado nas instituições dos Estados e dedicado ao progresso racional da humanidade: à Vida, Liberdade e Busca da Felicidade, à Igualdade, Liberdade e Fraternidade ou seja lá o que for. As duas coisas estão agora acontecendo e reforçam seus respectivos efeitos negativos em nossas vidas. A relação entre meu tema e a questão dos direitos humanos deve, portanto, ser óbvia” (2013, p. 347-348).



comportamento, pode-se, de acordo com Antonio Candido, *emitir uma nota positiva do fundo do horror*. Afinal, apesar de todas as coisas negativas que podemos observar, é um fato que dispomos dos meios materiais necessários para nos aproximarmos cada vez mais do máximo viável de igualdade e justiça em escala universal. Isto significa que grande parte do que se considerava como utopia configura-se atualmente como uma possibilidade real. Acrescenta-se a tal diagnóstico que, apesar do crescimento galopante da barbárie, “não se vê mais o seu elogio, como se todos soubessem que ela é algo a ser ocultado e não proclamado.”⁵ Ou seja, desenvolve-se cada vez mais a consciência de que a barbárie não deve ser considerada como um estado natural ou como um estado digno de orgulho.

Se o movimento pelos direitos humanos origina-se na confluência da barbárie com a civilização, um de seus problemas específicos consiste na identificação da tensão entre o progresso de nossos sentimentos em relação ao próximo e a ausência de disposição para agir em consonância com tal sentimento. Antonio Candido traduz essa tensão de forma lapidar, pois, de acordo com ele, ao falarmos em direitos humanos, faz-se fundamental o nosso íntimo reconhecimento de que aquilo que consideramos como indispensável para nós deve também ser por nós considerado como indispensável para o próximo. Na medida em que nossa inclinação mais imediata consiste em enfatizar a prioridade e a urgência de nossos direitos em relação aos do próximo, Antonio Candido reconhece o grande esforço de educação e de auto-educação necessários para uma sincera adesão a esse postulado. Afinal, sofremos de uma frequente obnubilação em relação à indispensabilidade dos mais diversos direitos. Conta-nos ele que:

[As pessoas] afirmam que o próximo tem direito, sem dúvida, a certos bens fundamentais, como casa, comida, instrução, saúde —, coisas que ninguém bem formado admite hoje em dia que sejam privilégio de minorias, como são no Brasil. Mas será que pensam que o seu semelhante pobre teria direito a ler Dostoiévski ou ouvir os quartetos de Beethoven? Apesar das boas intenções no outro setor, talvez isto não lhes passe pela cabeça. E não por mal, mas somente porque quando arrolam seus direitos não estendem todos eles ao seu semelhante. Ora, o esforço para incluir o semelhante no mesmo elenco de bens que reivindicamos está na base da reflexão sobre os direitos humanos.⁶

⁵ Candido 1995, p. 237.

⁶ *Idem*, p. 239-240.





Para compreender semelhante estado de coisas, Antonio Candido introduz em seu exame os conceitos de “bens compressíveis” e “bens incompressíveis”, criados pelo sociólogo francês Pe. Louis-Joseph Debret.

Segundo o padre dominicano, o conceito de “bem incompressível” aplica-se a tudo aquilo que não pode ser negado a ninguém. Para Antonio Candido, esse conceito refere-se diretamente ao problema dos direitos humanos na medida em que diz respeito àquilo que nós consideramos como necessários à subsistência de uma pessoa. Naturalmente, todos concordariam que alimento e casa, por exemplo, são incompressíveis, e que cosméticos e enfeites, por exemplo, seriam compressíveis. Porém, se é difícil estabelecer a fronteira entre aquilo que é compressível ou incompressível em relação aos bens que asseguram nossa integridade física (afinal, se uma casa é um bem incompressível, talvez uma mansão já não o seja), o problema agrava-se ainda mais quando levamos em consideração nossa integridade espiritual. Constitui uma tese de Antonio Candido o fato de que “são incompressíveis certamente a alimentação, a moradia, o vestuário, a instrução, a saúde, a liberdade individual, o amparo da justiça pública, a resistência à opressão etc.; e também o direito à crença, à opinião, ao lazer e, por que não, à arte e à literatura.”⁷ Em vista dessa tese, pode-se questionar o porquê de a arte e a literatura constituírem-se como bens incompressíveis. Afinal, sua inclusão nesse conjunto não é tão simples quanto possa parecer à primeira vista.

A reflexão desenvolvida por Antonio Candido sugere que a consideração da arte e da literatura como elementos do conjunto dos bens incompressíveis depende de uma questão essencial: saber em que medida elas correspondem a necessidades profundas do ser humano, isto é, “a necessidades que não podem deixar de ser satisfeitas sob pena de desorganização pessoal, ou pelo menos de frustração mutiladora.”⁸ De fato, essa é uma das questões centrais do ensaio de Antonio Candido, e desempenha um papel crucial na analogia pretendida pelo presente artigo (entre um direito à literatura e um direito à filosofia). Para desenvolver tal questão, ou seja, para entender em que medida a literatura corresponde a necessidades

⁷ *Idem*, p. 241.

⁸ *Idem*.





profundas do ser humano, faz-se fundamental esclarecer o que está sendo entendido por “literatura.”

Antonio Candido sugere que a literatura representa qualquer criação de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade.⁹ Isto significa que compõem o conjunto das criações literárias, por exemplo, tanto o folclore e a lenda, quanto as formas mais complexas da produção escrita (como a *Odisseia*, de Homero, ou o *Ulisses*, de James Joyce). E ele arremata:

Vista deste modo a literatura aparece claramente como manifestação universal de todos os homens em todos os tempos. Não há povo e não há homem que possa viver sem ela, isto é, sem a possibilidade de entrar em contacto com alguma espécie de fabulação. Assim como todos sonham todas as noites, ninguém é capaz de passar as vinte e quatro horas do dia sem alguns momentos de entrega ao universo fabulado. O sonho assegura durante o sono a presença indispensável deste universo, independentemente da nossa vontade. E durante a vigília a criação ficcional ou poética, que é a mola da literatura em todos os seus níveis e modalidades, está presente em cada um de nós, analfabeto ou erudito —, como anedota, caso, história em quadrinho, noticiário policial, canção popular, moda de viola, samba carnavalesco. Ela se manifesta desde o devaneio amoroso ou econômico no ônibus até a atenção fixada na novela de televisão ou na leitura seguida de um romance.¹⁰

Logo, enquanto *fabulação*, a literatura manifestaria uma experiência universal, uma necessidade íntima dos seres humanos. Através da analogia com o sonho, Antonio Candido desdobra seu raciocínio da seguinte forma:

Alterando um conceito de Otto Ranke sobre o mito, podemos dizer que a literatura é o sonho acordado das civilizações. Portanto, assim como não é possível haver equilíbrio psíquico sem o sonho durante o sono, talvez não haja equilíbrio social sem a literatura. Deste modo, ela é fator indispensável de humanização, e, sendo assim, confirma o homem na sua humanidade, inclusive porque atua em grande parte no subconsciente e no inconsciente.¹¹

A literatura, assim, humaniza o ser humano auxiliando-o na formação de sua personalidade e despertando-o para uma consideração mais honesta e sincera das necessidades do próximo. Em outras palavras, ela

confirma no homem aqueles traços que reputamos essenciais, como o exercício da reflexão, a aquisição do saber, a boa disposição para com o próximo, o afinamento das emoções, a

⁹ É um truísmo recordar que nenhuma definição de “literatura” é absoluta, bem como que qualquer definição pode ser confrontada com os mais variados problemas em sua formulação. Na medida em que desenvolvo presentemente uma analogia entre o argumento de Antonio Candido e o caso da filosofia, deixarei intocados os problemas na definição de literatura por ele proposta.

¹⁰ Candido 1995, p. 242.

¹¹ *Idem*, p. 243.





capacidade de penetrar nos problemas da vida, o senso da beleza, a percepção da complexidade do mundo e dos seres, o cultivo do humor. A literatura desenvolve em nós a quota de humanidade na medida em que nos torna mais compreensivos e abertos para a natureza, a sociedade, o semelhante.¹²

A pergunta suscitada por essa análise, com efeito, refere-se à maneira pela qual é facultado a literatura o exercício de tal função humanizadora.

A humanização do ser humano reivindicada para a literatura faz-se possível através de um exame minucioso de sua função, a qual, segundo Antonio Candido, está diretamente ligada à complexidade de sua natureza. Com a intenção de elaborar em maiores detalhes a complexidade da natureza das produções literárias, três de seus aspectos são por ele indicados: (i) o fato de que elas apresentam-se como uma construção de objetos autônomos com estrutura e significado; (ii) sua constituição como uma forma de expressão, na medida em que manifesta emoções e visões de mundo dos indivíduos e dos diferentes grupos sociais; e (iii) sua constituição como uma forma de conhecimento e fonte de aprendizado sobre os mais distintos tópicos. Obviamente, apesar de no mais das vezes enfatizar-se tão somente o terceiro aspecto (em função de seu efeito parecer mais observável na fruição da literatura), Antonio Candido pensa que os três aspectos atuam em simultâneo nas produções literárias, e é devido a essa atuação simultânea que podemos caracterizar o efeito humanizador de tais produções. Em sua opinião, porém, a relação entre a literatura e os direitos humanos não se esgota em sua função humanizadora.

Uma longa seção de “O Direito à Literatura” é dedicada à modalidade literária que assume uma posição acusatória em relação às mais diversas iniquidades sociais. Pensa Antonio Candido que tal modalidade literária encarnaria, em princípio, a capacidade de nos sensibilizar para a urgência de determinados problemas intimamente conectados com as agruras combatidas por aqueles que se alistam no movimento dos direitos humanos. Por exemplo, a obra de Castro Alves constituiu-se, em parte, como “um poderoso libelo contra a escravidão, pois ele assumiu posição de luta e contribuiu para a causa que procurava servir;”¹³ Émile Zola, por sua vez, teria realizado “uma verdadeira epopéia do povo oprimido e explorado, em vários livros da série dos *Rougon-Macquart*, retratando as consequências da

¹² *Idem*, p. 249.

¹³ *Idem*, p. 250.





miséria, da promiscuidade, da espoliação econômica;”¹⁴ por fim, podemos lembrar o potente prefácio escrito por Victor Hugo para *Os Miseráveis*:

Enquanto, por efeito de leis e costumes, houver proscricção social, forçando a existência, em plena civilização, de verdadeiros infernos, e desvirtuando, por humana fatalidade, um destino por natureza divino; enquanto os três problemas do século — a degradação do homem pelo proletariado, a prostituição da mulher pela fome, e a atrofia da criança pela ignorância — não forem resolvidos; enquanto houver lugares onde seja possível a asfixia social; em outras palavras, e de um ponto de vista mais amplo ainda, enquanto sobre a terra houver ignorância e miséria, livros como este não serão inúteis.¹⁵

Para Antonio Candido, o humanitarismo romântico do século XIX, do qual Victor Hugo foi um dos maiores representantes, foi responsável, por exemplo, pela dignificação da figura do pobre, do excluído, e representaria, assim, um dos mais relevantes capítulos da presença material dos direitos humanos na literatura.¹⁶

De posse de tais informações, pode-se dizer que a relação entre literatura e direitos humanos, para Antonio Candido, expressa-se através de dois ângulos diferentes e complementares. Por um lado, “a literatura corresponde a uma necessidade universal que deve ser satisfeita sob pena de mutilar a personalidade, porque pelo fato de dar forma aos sentimentos e à visão de mundo ela nos organiza, nos liberta do caos e portanto nos humaniza. Negar a fruição da literatura é negar nossa humanidade.”¹⁷ Por outro lado, “a literatura pode ser um instrumento de desmascaramento, pelo fato de focalizar as situações de restrição dos direitos, ou de negação deles, como a miséria, a servidão, a mutilação espiritual.”¹⁸ Seja pelo ângulo que for, a fruição da literatura será considerada como um *bem incompressível*, um *direito inalienável*, isto é, algo que não pode ser negado a ninguém. A analogia aqui pretendida enfatizará na sequência o primeiro dos dois ângulos apresentados.

¹⁴ *Idem*, p. 254.

¹⁵ Victor Hugo 2012, p. 27.

¹⁶ Com efeito, Antonio Candido examina a relação entre a literatura e sociedade em diversos outros ensaios, dentre os quais podemos destacar “Crítica e Sociologia”, “A Literatura e a Vida Social”, e “Literatura e Subdesenvolvimento”. Naturalmente, essa constitui-se como uma exígua enumeração de sua vasta produção bibliográfica.

¹⁷ Candido 1995, p. 256.

¹⁸ *Idem*.





3. Do direito à literatura ao direito à filosofia

A construção de uma analogia entre a argumentação de Antonio Candido por um direito à literatura e o caso da filosofia é de difícil elaboração. Afinal, diversos problemas filosóficos surgem no momento em que procuramos obter a mesma conclusão de Antonio Candido, isto é, que assim como a fruição da literatura, a reflexão filosófica também se constituiria como um bem incompressível, um direito inalienável, algo que não pode ser negado a ninguém. Observemos inicialmente alguns desses problemas.

De acordo com Antonio Candido, a literatura expressa uma necessidade universal experimentada em todas as sociedades. Ele afirma, por exemplo, que “não há povo e não há homem que possa viver sem ela, isto é, sem a possibilidade de entrar em contacto com alguma espécie de fabulação.”¹⁹ Pois bem, poderíamos perguntar: e a filosofia? Será que a filosofia expressa alguma espécie de necessidade universal do ser humano? À primeira vista, tal pergunta recebe uma resposta negativa, na medida em que costuma-se identificar o nascimento, a origem, ou o início da filosofia com a cultura grega dos séculos VII e VI a.C., notadamente a cultura grega presente nas colônias da região da Jônia.²⁰ Pode-se inferir, como consequência desta identificação, que pelo menos os povos anteriores ou contemporâneos à cultura grega não dispuseram da filosofia em seu horizonte de pensamento, uma vez que ela, a filosofia, nasceu em uma sociedade específica — a grega. E, se existem povos e culturas que não dispuseram da filosofia em sua economia cognitiva, de que forma poderia ela expressar uma necessidade universal do ser humano?

Não podemos deixar de investigar um pouco mais essa pergunta. Afinal, para afirmar que a literatura expressa uma necessidade universal, Antonio Candido assume que o caráter fundamental da literatura, dentro de sua perspectiva, é a *fabulação*. É a partir desse caráter fundamental que ele procura delinear alguns aspectos observáveis da função exercida pelas produções literárias sobre o espírito humano. Nesse momento, poderíamos, uma vez mais, perguntar: e a filosofia? Possuiria a filosofia um caráter fundamental? Penso que, para o

¹⁹ *Idem*, p. 242.

²⁰ As mais diversas obras dedicadas à história da filosofia costumam exibir em seu capítulo inaugural uma análise do nascimento, da origem, ou do início da filosofia no interior da cultura grega. Cf. Châtelet 1973, Jaeger 2003, e Marcondes 2007.





melhor desdobramento dessa pergunta, faz-se interessante observar a estrutura da análise desenvolvida por Danilo Marcondes e Irley Franco no livro *A Filosofia: O que é? Para que serve?*.

Marcondes e Franco observam no início do livro que “no decorrer da história, muitas foram as definições de filosofia formuladas por filósofos.”²¹ Em vista disso, questionam os autores: “o que todas essas concepções têm em comum? O que dá a elas o direito de serem chamadas de “filosofia”?”²² Longe de defenderem uma solução definitiva para tais perguntas, os autores propõem-se a apresentar essa pluralidade de definições, investigando de maneira pormenorizada os diferentes modos de se conceber a filosofia, os diferentes estilos literários através dos quais o pensamento filosófico foi expressado, os diferentes modos de se apresentar a figura do filósofo, e, por fim, as diferentes maneiras de se fundamentar a utilidade e o valor da filosofia. Em outras palavras, através da análise empreendida por esses autores distanciamos-nos ainda mais da possibilidade de encontrar um caráter fundamental para a filosofia, haja vista o borgeano labirinto em que se constituiu o pensamento filosófico através dos tempos.

Se não conseguimos encontrar um caráter fundamental para a filosofia que seja partilhado pelas análises empreendidas pelos mais diferentes filósofos, de que modo ela poderia expressar uma necessidade íntima do ser humano? Do mesmo modo, se existiram povos que não conheceram o pensamento filosófico, como podemos afirmar que ela expressa uma necessidade universal? Na argumentação de Antonio Candido, são essas as características que justificam a consideração da literatura como um bem incompressível, ou seja, justificam sua correspondência “a necessidades que não podem deixar de ser satisfeitas sob pena de desorganização pessoal, ou pelo menos de frustração mutiladora.”²³ Assim, em vista da magnitude desses problemas, será que a filosofia expressaria um *bem compressível*, e, como tal, poderia ser negada a alguns seres humanos? Penso que não. E penso que a chave para se compreender em que medida a filosofia expressa não expressa um bem compressível encontra-se na maneira como Antonio Candido define “literatura”.

²¹ Marcondes e Franco 2011, p. 11.

²² *Idem*.

²³ Candido 1995, p. 241.





Antonio Candido considera, com efeito, que a literatura representa qualquer criação de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade. Tais criações, ele continua, expressariam a íntima necessidade de *fabular* experimentada por todos os seres humanos, e variam desde as produções mais simples até as mais complexas formas da elaboração escrita. Essa necessidade de fabular, por sua vez, residiria no fato de que a fábula representaria uma espécie de complemento da vida. Isto significa que nossa entrega ao universo fabulado nos confirmaria em nossa própria humanidade em sentido profundo, uma vez que habilitaria nossa “vivência dialética” dos mais variados problemas inerentes à nossa condição. Entende-se por “vivência dialética” o fato de que, na literatura, encontra-se presente tanto os valores preconizados por uma determinada sociedade, quanto aqueles que por ela são fortemente rejeitados. Em vista desse diagnóstico, Antonio Candido afirma que “é indispensável tanto a literatura sancionada quanto a literatura proscrita; a que os poderes sugerem e a que nasce dos movimentos de negação do estado de coisas predominante.”²⁴

Pois bem, poderíamos nos perguntar: em que medida a filosofia, a reflexão filosófica, não se encontraria contemplada por tal definição? Isto é, em que medida a filosofia não poderia se constituir como uma criação humana de tipo específico que expressaria semelhante necessidade em fabular? Não seria ela, a filosofia, uma complexa forma da elaboração escrita capaz de nos confirmar em nossa própria humanidade através da habilitação de semelhante “vivência dialética” dos mais variados problemas inerentes à nossa condição? De acordo com o *Dicionário Etimológico* de Antonio Geraldo da Cunha, uma *fábula* constitui-se como “um tipo de narração alegórica”, ao passo que *alegoria* significa tão somente “a exposição de um pensamento sob forma figurada”.²⁵ Assim, talvez não seja absurda a sugestão de que a criação filosófica pode ser observada como uma narrativa capaz de expressar a necessidade de fabulação experimentada pelos seres humanos, isto é, talvez configure uma interessante via de investigação a consideração da filosofia como uma espécie de pensamento que, a partir de um determinado momento histórico, e de uma forma extremamente complexa, passou a expressar a experiência humana de maneira alegórica, transfigurando-a em uma

²⁴ *Idem*, p. 243.

²⁵ Não menos importante, a palavra *figura* tem por significado etimológico “a forma exterior, o aspecto, a representação” assumida por um determinado objeto.





conceitualização de natureza abstrata. Afinal, de Platão a Russell a experiência humana foi alvo da mais detida observação e conceitualização.

Faz-se importante, porém, argumentar nesse momento contra uma conclusão de natureza *reducionista* que poderia ser extraída de semelhante aproximação, isto é, a ideia de que a reflexão filosófica poderia ser *reduzida* à criação literária.

3.1 Uma conclusão reducionista

Ao reivindicar para a reflexão filosófica o mesmo estatuto que Antonio Candido reivindica para a criação literária, seja ele sua intimidade com nossa necessidade em fabular, não espero com isso afirmar que a reflexão filosófica seja, em alguma medida, *reduzível* à fruição literária. Espero tão somente sugerir que tanto a filosofia quanto a literatura caracterizariam, nas palavras de Antonio Candido, necessidades que não podem deixar de ser satisfeitas sob pena de desorganização pessoal, ou seja, que ambas partilham de fatores indispensáveis na confirmação do homem em sua humanidade. Em verdade, as relações entre filosofia e literatura são objeto das mais variadas análises orientadas pelos mais diversos pressupostos teóricos. Procurarei, no que se segue, discutir brevemente a natureza de tais relações a partir do ensaio de Jeanne Marie Gagnebin intitulado “As Formas Literárias da Filosofia,” considerando que as conclusões ali expressadas coadunam-se com a orientação da análise aqui empreendida.

O primeiro passo argumentativo desse ensaio consiste em descartar a apreciação das relações entre filosofia e literatura através de uma verificação da presença de teorias filosóficas na obra de um escritor ou poeta. O fundamento dessa rejeição apresenta-se, segundo Gagnebin, em duas ideias complementares: por um lado, na trivialidade assumida por essa consideração para a caracterização das relações entre pensamento e linguagem, “como se o pensamento elaborasse a si mesmo numa altivez soberana sem o tatear na temporalidade das palavras que, no entanto, o constitui;”²⁶ por outro lado, na perpetuação efetuada por tal consideração de “privilégios estabelecidos e territórios de poder no interior de uma partilha, social e historicamente constituída, entre vários tipos de saber.”²⁷

²⁶ Gagnebin 2009, p. 202.

²⁷ *Idem.*





Após a recusa de semelhante tese, Gagnebin aponta para a existência de uma ambigüidade na caracterização da atividade filosófica desde o seu surgimento na cultura grega. De acordo com ela, essa ambigüidade encontra-se bem caracterizada pelas análises desenvolvidas por Gottfried Gabriel, em uma coletânea organizada em parceria com Christiane Schildknecht intitulada *As Formas Literárias da Filosofia* (de onde Gagnebin toma de empréstimo o título de seu ensaio), e por Marcel Détienne, em seu livro *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Para Gabriel, a filosofia oscila de maneira pendular entre duas formas de saber/sabedoria, sejam elas a *Dichtung*, i.e. a criação poética no sentido amplo, e a *Wissenschaft*, i.e. a ciência no sentido mais rigoroso; ao passo que, para Détienne, a figura do filósofo é uma formação híbrida, oriunda da tradição religiosa de sabedoria e da afirmação da dignidade e poder da palavra racional na *pólis* democrática. A identificação dessa ambigüidade na caracterização da atividade filosófica auxiliaria, assim, na especificação do sentido adquirido pela investigação das formas literárias da filosofia.

Investigar as formas literárias da filosofia significa assim investigar de que maneira a ambigüidade identificada na caracterização da atividade filosófica faz-se presente no estatuto do discurso filosófico. Em outras palavras: de que maneira poderíamos caracterizar a íntima relação entre as formas de exposição, de apresentação, ou de enunciação do discurso filosófico com a própria constituição de conhecimento(s) ou de verdade(s) em filosofia. Diante dessa pergunta, Gagnebin elabora a hipótese de que não haveria uma indiferença ou exterioridade da forma de exposição do discurso filosófico em relação à constituição de conhecimento em filosofia. Uma hipótese que possibilita não apenas proveitos metodológicos ou hermenêuticos, mas também a remissão a três conjuntos de questões que, segundo a autora, acompanham a filosofia desde Platão.

Os proveitos metodológicos ou hermenêuticos destacados por Gagnebin à luz de sua hipótese referem-se a possibilidade de uma leitura mais atenta à singularidade dos textos. Ela cita, por exemplo, o comentário de Gabriel acerca da “prova ontológica” apresentada por Santo Anselmo: “Quando se lembra que o escrito de Anselmo é um tipo de oração (*proslogion*), o caráter de prova (onto)lógica não desaparece, mas passa a ter um outro peso, porque tratar-se-ia aqui muito mais de confirmar a própria fé do que de provar logicamente





a necessidade da existência de Deus.”²⁸ E acrescenta a seguinte observação acerca do pensamento de Platão:

Qual seria a “verdade” que almejam os *Diálogos* de Platão? Se esquecermos a forma literária “diálogo” para procurar estabelecer um “sistema” de afirmações platônicas e, a partir delas, extrair algumas proposições essenciais que formassem a verdade procurada, encontraremos muitas contradições, muitas incoerências, poucas certezas e poucas evidências. Mas se levarmos a sério a forma *diálogo*, isto é, a renovação constante do contexto e dos interlocutores, o movimento de idas e vindas, de avanços e regressos, as resistências, o cansaço, os saltos, as aporias, os momentos de elevação, os de desânimo etc., então perceberemos que aquilo que Platão nos transmite não é nenhum sistema apodítico, nenhuma verdade proposicional, mas, antes de mais nada, uma *experiência*: a do movimento incessante do pensar, através da linguagem racional (*logos*) e para além dela.²⁹

A experiência do movimento incessante do pensar através da linguagem racional e para além dela também figurará no conjunto de questões a ser por ela destacado.

Com efeito, Gagnebin realça, em primeiro lugar, que a autorreflexão da filosofia sobre sua literalidade remete ao fato de que a atividade filosófica costumeiramente dedica-se à análise de textos *escritos*. Em segundo lugar, essa reflexão indica, de acordo com ela, uma separação entre duas maneiras distintas de se exercitar a atividade filosófica: por um lado, uma filosofia voltada para o ensino, e, por outro lado, uma filosofia voltada para o exercício de meditação. Em terceiro lugar, a multiplicidade de formas literárias dos textos filosóficos revela que “há várias maneiras possíveis de tentar abordar, em filosofia, aquilo que excede a linguagem racional discursiva (*logos*), linguagem por excelência da filosofia.”³⁰ Em vista dos propósitos aqui delineados, vejamos o desdobramento oferecido ao terceiro conjunto de questões.

Para Gagnebin, o tema do dizível e do indizível na linguagem, e pela linguagem, constitui a filosofia em suas mais variadas configurações. De acordo com ela, procura-se oferecer alguma interpretação àquilo que não pode ser dito na história da filosofia desde o pensamento de Platão. Em alguns momentos, o indizível é interpretado como a expressão da fonte da existência humana a partir de um motivo teológico, por diversas vezes representado como a figura de Deus (comum às tradições judaico-cristã e platônica); em outros momentos,

²⁸ *Idem*, p. 204.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *Idem*, p. 206.





considera-se que a linguagem humana não pode dizer nem sua origem nem sua relação com a realidade do mundo, “já que não podemos sair nem da linguagem nem do mundo para observar e descrever como se relacionam.”³¹ Assim, a conclusão por ela assumida sugere a tese de que algumas formas literárias da filosofia (como o ensaio, o aforismo, ou o fragmento) tematizam, “na própria apresentação do pensamento, este real que só se mostra (conforme a expressão de Wittgenstein) quando se desenha a figura de sua ausência. Ali, neste lugar paradoxal, nesta figuração da ausência, filosofia e literatura contemporâneas, com todas as suas diferenças, certamente se encontram.”³²

Tal como é afirmado por Gagnebin, também penso que filosofia e literatura se encontram. De certa maneira, o argumento por ela apresentado complementa a expansão da tese desenvolvida por Antonio Candido efetuada ao início dessa seção. Com efeito, argumentou-se, no rastro de Antonio Candido, que não seria absurdo considerar o discurso filosófico como a manifestação de uma espécie de pensamento que, a partir de um determinado momento histórico, e de forma extremamente complexa, passou a expressar a experiência humana de maneira alegórica, transfigurando-a em uma conceitualização racional de natureza abstrata. Em outras palavras, procurou-se desdobrar a ideia de que a filosofia pode ser considerada como um *bem incompressível* na medida em que refere-se ao desenvolvimento de uma íntima necessidade experimentada pelos seres humanos. O ensaio de Gagnebin complementa esse argumento não somente por recusar uma formulação da relação entre filosofia e literatura em termos reducionistas, mas também por elaborar a importância do reconhecimento das formas literárias da filosofia através das quais é possível observar o lugar onde filosofia e literatura se encontram, seja este o lugar no qual a realidade se mostra desenhando a figura de sua ausência. Ou seja: elas se encontram auxiliando o ser humano a expressar aquilo que não sabemos de imediato como expressar.

4. Do direito à filosofia à filosofia como direito

Faz-se importante, agora, observar a mudança ocorrida no interior do art. 36 da Lei de Diretrizes e Bases à luz da argumentação desenvolvida por um *direito à filosofia*. Com efeito,

³¹ Idem, p. 209.

³² Idem, p. 209.





a Lei nº 11.684, de 2 de Junho de 2008, introduziu, de maneira obrigatória, as disciplinas Filosofia e Sociologia no currículo de todas as séries do ensino médio, revogando a necessidade de o educando demonstrar, ao final do ensino médio, “domínio dos conhecimentos de Filosofia e Sociologia necessários ao exercício da cidadania.” Assim, como é possível conectar o *direito à filosofia* à *filosofia como direito*? Isto é, como é possível elaborar uma conexão entre a consideração da filosofia como um *bem incompressível* e o direito dos estudantes do ensino médio à Filosofia enquanto disciplina?

Em sua argumentação, Antonio Candido identifica qual seria o pressuposto fundamental para o desenvolvimento dos direitos humanos. Para ele, qualquer defesa dos direitos humanos reconhece que, essencialmente, aquilo que consideramos indispensável para nós mesmos deve também ser considerado como indispensável para o próximo. Como vimos, foram introduzidos os conceitos de *bens compressíveis* e *bens incompressíveis* a fim de analisar aquilo que é indispensável ou dispensável ao ser humano. De posse de tais conceitos, Antonio Candido pôde defender o lugar da literatura entre os bens incompressíveis, e, de maneira análoga, sugeri que a filosofia encontra-se no mesmo lugar. A maneira como, em sala de aula, exercito o estatuto aqui reivindicado para a reflexão filosófica dá-se através da leitura de textos clássicos em sala de aula. Após um período introdutório, as turmas de primeira série dedicam-se a excertos de diálogos platônicos e seções de tratados aristotélicos; as turmas de segunda série, por sua vez, dedicam-se a breves passagens de Descartes, Locke, Spinoza, Kant, Schopenhauer e Hegel; e as de terceira série, por fim, estudam Epicuro, Schopenhauer, Nietzsche e Foucault.

A leitura de textos clássicos, a meu vez, preenche algumas importantes lacunas explicitamente observáveis na formação cultural dos alunos de ensino médio. Afinal, em função da iniquidade da sociedade brasileira, a leitura não constitui um hábito cultural para uma grande parcela de nossa população. Nos termos de Antonio Candido, “O *Fausto*, o *Dom Quixote*, *Os Lusíadas*, Machado de Assis podem ser fruídos em todos os níveis e seriam fatores de afinamento pessoal, se a nossa sociedade iníqua não segregasse as camadas, impedindo a difusão dos produtos culturais eruditos e confinando o povo a apenas uma parte da cultura, a chamada popular.”³³ Penso que o mesmo julgamento poderia ser aplicado às

³³ *Idem*, p. 261-262.





obras clássicas da tradição filosófica, isto é, o esforço intelectual necessário para a compreensão de um excerto de diálogo platônico ou de um artigo kantiano faz com que uma humanização, um amadurecimento, um afinamento pessoal coloque-se em curso. Além disso, Antonio Candido continua,

a luta pelos direitos humanos abrange a luta por um estado de coisas em que todos possam ter acesso aos diferentes níveis da cultura. A distinção entre cultura popular e erudita não deve servir para justificar e manter uma separação iníqua, como se do ponto de vista cultural a sociedade fosse dividida em esferas incomunicáveis, dando lugar a dois tipos incomunicáveis de fruidores. Uma sociedade justa pressupõe o respeito dos direitos humanos, e a fruição da arte e da literatura em todas as modalidades e em todos os níveis é um direito inalienável.³⁴

Não poderia expressar melhor semelhante pensamento. A leitura de filósofos clássicos com os estudantes expressa meu desejo de introduzi-los em uma das formas mais complexas de produção escrita de nossa cultura. Afinal, uma vez que considero a leitura de tais filósofos indispensável para minha formação, procuro exercitar-me no sincero reconhecimento de que tal leitura também deve ser indispensável para os estudantes de ensino médio.

³⁴ *Idem*, p. 262-263.





Referências

- Candido, Antonio. 1995. “O Direito à Literatura.” In Candido, Antonio, 1995, *Vários Escritos*, São Paulo, Livraria Duas Cidades, pp. 235-263.
- Châtelet, François (Org.). 1973. *História da Filosofia — Ideias e Doutrinas. A Filosofia Pagã (do século VI a.C. ao século III d.C.)*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar.
- Cunha, Antonio Geraldo da. 2010. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Lexikon.
- Gagnebin, Jeanne-Marie. 2009. “As Formas Literárias da Filosofia.” In Gagnebin, Jeanne Marie, 2009, *Lembrar Esquecer Escrever*, São Paulo, Ed. 34, pp. 201-209.
- Hobsbawm, Eric. 2013. “Barbárie: Manual do Usuário.” In Hobsbawm, Eric, 2013, *Sobre História*, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, pp. 347-363.
- Jaeger, Werner. 2003. *Paideia. A Formação do Homem Grego*. São Paulo, Ed. Martins Fontes.
- Marcondes, Danilo. 2007. *Iniciação à História da Filosofia. Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar.
- Marcondes, Danilo, e Franco, Irley. 2011. *A Filosofia: O que é? Para que serve?* Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio, Ed. Zahar.
- Victor Hugo. 2012. *Os Miseráveis*. São Paulo, Ed. Cosac Naify.